

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 55 (2005)
Heft: 2

Artikel: Étude critique : l'Europe et ses juifs?
Autor: Uehlinger, Christophe
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381702>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDE CRITIQUE

L'EUROPE ET SES JUIFS ?¹

CHRISTOPHE UEHLINGER

Résumé

Dans un premier temps, l'auteur s'attache à présenter les principales contributions de l'ouvrage collectif L'Europe et les Juifs, issu d'un colloque tenu à Lausanne. Dans un second temps, l'auteur formule quelques questions critiques, en dégageant les enjeux chronologiques, géographiques et topiques des options méthodologiques de l'ouvrage. En particulier, il relève l'absence problématique de l'islam.

«Le temps d'avant la chrétienté ne serait que barbarie. C'est du moins ce que croient confusément les peuples occidentaux, le christianisme ayant à ce point imprégné leur histoire dans la longue durée qu'ils finissent par oublier leurs origines et leurs métissages. [...] Les conquêtes musulmanes en Occident, la présence prégnante de l'islam dans la péninsule ibérique, encore visible aujourd'hui dans de riches vestiges architecturaux, tout cela est relégué ailleurs, comme hors de l'Europe, une Europe qui pourtant, aujourd'hui, abrite une nombreuse population musulmane. L'Europe reste chrétienne aux yeux de l'Europe», écrit Esther Benbassa, directrice d'études à l'EPHE, Section des Sciences religieuses (Histoire du judaïsme moderne), dans sa conclusion à un ouvrage qui rassemble les actes d'un colloque organisé en juin 2000 à l'Université de Lausanne dans le cadre des enseignements de judaïsme. Qui partage l'inquiétude de E. Benbassa se demandera ce qu'il en est du présent livre : donne-t-il une image sensiblement différente de l'Europe et de son histoire du XV^e au XX^e siècle ? Fait-il apparaître un judaïsme «constitutif de l'identité européenne» ou prouve-t-il à sa façon «combien on conçoit difficilement que le judaïsme est partie intégrante de l'Europe : de sa mémoire et de sa culture» (David Banon, p. 193) ? Et encore : de quel judaïsme veut-on parler ?

¹ ESTHER BENBASSA, PIERRE GISEL (éds), *L'Europe et les Juifs* (Religions en perspective, 11), Genève, Labor et Fides, 2002, 220 p.

Présentation de l'ouvrage

Pour Pierre Gisel, son organisateur, le colloque se voulait avant tout un travail de mémoire : relire l'histoire, c'est enrichir la mémoire et rendre compte que «le judaïsme constitue une part du patrimoine européen» (ce qui n'en ferait pas encore, soit dit en passant, un élément constitutif en soi) ; c'est modifier la mémoire à l'encontre des préjugés (p. 9) ; c'est enfin, s'approprier cette mémoire et voir «en quoi elle est *plurielle*, mais aussi en quoi les différentes traditions qui la constituent ne sont rien, ni les unes, ni les autres, sans divers jeux d'*interaction*» (p. 24). À l'arrière-plan des aperçus historiques proposés, qui s'étendent de la fin du Moyen Âge aux temps modernes, Gisel fait apparaître une forte interrogation concernant le présent : celle «de la pertinence possible des traditions en modernité – couplée à une interrogation quant à leur possible apport fructueux – et de l'articulation de ces traditions à un consensus minimum» (p. 8).

Outre l'introduction et la conclusion mentionnées ci-dessus, le volume contient une dizaine de communications thématiques organisées dans un ordre chronologique. Les deux premières cernent deux pôles de l'Europe méridionale du XV^e siècle : l'Espagne dont la destinée, avec l'expulsion des Juifs en 1492, peut être considérée comme emblématique d'une histoire européenne qui se voudrait exclusivement chrétienne ; et Constantinople-Istanbul, capitale de Byzance, devenue musulmane en 1453, où nombre de Juifs sépharades trouvèrent alors refuge. Michèle Escamilla («L'unité politique aux dépens du judaïsme péninsulaire en Espagne, à l'aube des temps modernes») démontre que l'expulsion des Juifs d'Espagne fut avant tout la conséquence d'une nouvelle conception de l'État qui, à défaut d'unité politique, exigeait l'unité idéologique et de foi des sujets de la monarchie catholique. Plus que les Juifs déclarés, c'étaient les *conversos* qui, aux yeux de certains «vieux chrétiens» et des ecclésiastiques, représentaient la plus grande menace, puisqu'ils risquaient de «judaïser» le corps chrétien en continuant à communiquer avec leurs frères d'origine. La liquidation du judaïsme ibérique se fera alors par trois voies complémentaires : sociale d'abord, par le statut de pureté de sang qui allait permettre de distinguer les vieux chrétiens des convertis forcément suspects ; religieuse ensuite, par l'Inquisition qui allait opérer le tri entre les convertis sincères et les crypto-juifs ; politique enfin, par l'expulsion de tous les Juifs hors d'un corps chrétien en gestation, comme aboutissement d'un projet de fermeture idéologique qui coïncida paradoxalement avec l'extraordinaire ouverture qu'allait inaugurer la découverte des Amériques. «Brandissant d'une même main la croix et l'épée, en 1492 et pour longtemps, l'Espagne entrait en paradoxe comme on entre en religion...» (p. 50).

La contribution de Jean-Christophe Attias peut se lire comme un écho à la précédente («1453-1492. Européen et oriental : le judaïsme méditerranéen

à l'aube de la modernité»). Elle montre les multiples jeux de regards de Juifs vivant en des endroits divers du bassin méditerranéen : si certains Juifs d'Espagne purent reconnaître dans la chute de Byzance en 1453 un signe messianique, elle signifia d'abord pour beaucoup de Juifs judéo-byzantins leur déplacement vers Istanbul et donc le déracinement de communautés anciennes par les nouveaux conquérants. Le judaïsme à Constantinople-Istanbul, c'était ensuite la coexistence, paisible ou tendue selon les circonstances, de Romaniotes (judéo-byzantins) rabbanites et karaïtes bien acculturés, mais aussi d'ashkénazes et désormais de réfugiés sépharades qui, prenant rapidement l'ascendant sur les autres, ne furent pas toujours les bienvenus, même s'ils incarnaient l'héritage de Maïmonide et d'Ibn Ezra. J.-Ch. Attias montre bien la complexité des situations, la pluralité des regards et le pragmatisme nécessaire d'un ensemble de communautés qui devaient connaître en terre d'islam un environnement plus propice à leur existence minoritaire que dans la chrétienté : travailler la mémoire devient ici un exercice passionnant et fort instructif.

Plus que des Juifs eux-mêmes, les articles qui suivent traitent plutôt de représentations que des chrétiens se faisaient en Europe naissante du judaïsme et des Juifs. Lorsque Karen de Léon-Jones écrit sur «Kabbale et christianisme du Moyen Âge à l'aube de la modernité», il est avant tout question de la «kabbale chrétienne», qui fut motivée selon l'auteure par une volonté évidente de convertir les Juifs (qui n'étaient de loin pas tous kabbalistes et parfois s'en défendaient) au christianisme. Depuis les savants chrétiens néo-platoniciens jusqu'aux piétistes se cultivait alors une certaine fascination pour la science kabbalistique qui, tout en donnant accès aux codes sacrés de l'univers, était censée *a priori* aboutir au message salvateur de la foi chrétienne. L'auteure a donc raison de demander «si l'affirmation de la religion dite moderne ne s'était pas faite sur la base d'une recherche imaginaire du judaïsme» (p. 77). En effet, combien de fois le rapport entre christianisme et judaïsme n'est-il pas pensé sur la base de ce que des chrétiens croient être le Juif, imaginé à partir de leurs livres, sinon de la Bible, mais non fréquenté en chair, en os et en intelligence ?

Lucie Kaenel expose, dans ses grandes lignes, le rapport entre «La Réforme et les Juifs», en se concentrant sur Luther et Calvin. C'est donc d'histoire de l'Église, sinon de théologie protestante, qu'il est question ici plus que de judaïsme. S'il est vrai que «le protestantisme opère une révolution du symbolique, une révolution du sacré, qui se donne à voir dans le fait qu'il ne reprend pas théologiquement à son compte les accusations de déicide, de profanation d'hosties et de meurtres rituels, qui tous trois peuvent être compris comme des variations rituelles de la crucifixion» (p. 94); s'il est possible que «la Réforme opère une désacralisation, restitue le monde et les êtres humains à leur sécularité et c'est peut-être là le plus grand bénéfice à en tirer pour les relations entre Juifs et chrétiens» (*ibid.*), l'auteure s'exprime à l'évidence en théologienne plus qu'en historienne. Or ce discours de la Réforme s'est encore une fois construit sa propre représentation du Juif (d'un Juif à convertir) et n'a pas pu empêcher, lui non plus, les discriminations et les vexations à l'égard d'une religion qui, aux yeux des chrétiens, relevait de l'obstination.

Preuve en est fournie, par exemple, dans la contribution suivante («Raison et conflits de traditions», par Esther Starobinski-Safran), qui brosse les portraits de trois philosophes du XVII^e siècle, Isaac de La Peyrière, Uriel da Costa et Baruch Spinoza, tous trois d'origine marrane (c'est-à-dire issus de familles converties d'ascendance portugaise). Face à l'intransigeance des calvinistes de France, qui l'accusaient d'athéisme et d'impiété, La Peyrière se vit contraint de se convertir au catholicisme – sans y trouver toutes les réponses à ses questions, ni une véritable reconnaissance. Il finira hors religion... L'auteure souligne avec raison l'étonnante facilité avec laquelle on peut désormais passer d'une croyance à l'autre. N'oublions pas cependant qu'il s'agit d'intellectuels exceptionnels ; qu'en était-il des autres ?

Dans «Vers d'autres lumières. Les Juifs et la raison», Dominique Bourel traite du grand Moses Mendelssohn et de la *haskala*, ou «Aufklärung» juive, que Nietzsche lui-même considérait comme le seul lieu où les Lumières résistaient aux revirements du romantisme et des nationalismes. Historique au départ dans un sens large, la démarche du colloque se déplace et se resserre alors progressivement autour de la philosophie, en particulier parmi les Juifs allemands. Seule Esther Benbassa évite le chemin parfois trop étroit d'une histoire purement intellectuelle lorsqu'elle analyse la «formation des identités juives modernes en Europe», en distinguant bien la situation différente des Juifs de l'Empire austro-hongrois, de France et d'Allemagne, en Europe de l'Est et dans les Balkans. Elle souligne qu'il n'y a pas en Europe moderne une identité juive unifiée. Quelle conséquence cela doit-il avoir pour l'histoire des Juifs en Europe ? Peut-elle se limiter, comme c'est trop souvent le cas, y compris dans une large partie du présent livre, à retracer les lignes intellectuelles d'une réflexion dominée par les philosophes ?

Le XX^e siècle est représenté par trois contributions. Dans «Rejet identitaire et quête de 'spiritualité' : Raïssa Maritain, Édith Stein, Simone Weil», Sylvie Courtine-Denamy étudie de près trois histoires de conversions féminines. Déconcertantes, voire «inacceptables», pour le théologien protestant Gisel (p. 17), elles n'en sont pas moins intéressantes pour l'historien des religions – même si l'objet premier du recueil, «L'Europe et les Juifs», passe à l'arrière-plan avec une étude qui nous renseigne plus sur un certain catholicisme intellectuel que sur la judéité européenne des trois femmes. En gardant en mémoire les remarques précitées de L. Kaenel, on constatera avec intérêt la force de l'appel du sacré et la soif d'absolu qui continuaient apparemment d'opérer dans le catholicisme préconciliaire.

Philippe Burrin, avec «L'Allemagne nazie et les Juifs», cherche à cerner les ressorts de l'antisémitisme nazi et à situer sa place dans l'histoire européenne ; selon lui, l'antisémitisme meurtrier nazi fut soutenu «par l'inclusion des Juifs dans des discours plus larges, discours dont ils devinrent l'épicentre, en même temps que par l'amalgame de ces discours» (p. 169). Il dénombre trois de ces discours ou «types de représentations», à savoir le racisme et l'eugénisme, un double courant scientiste qui débordait largement les frontières allemandes

et même continentales ; l'obsession de la puissance nationale, dont le levier idéologique reposait sur l'idée que les Juifs cherchaient à détruire la nation et devaient donc être détruits à leur tour ; et la tradition judéo-chrétienne elle-même, que les nazis voulaient éliminer parce qu'en son centre se trouvait le poison juif, projet qui exigea que le national-socialisme s'articule aussi comme une nouvelle religion. Paradoxalement, on rendit les Juifs responsables non seulement de leur propre religion mais encore de la prétendue dégénérescence du christianisme dont une fois de plus ils représentaient une sorte d'alter ego.

Que pouvait opposer à de telles représentations le judaïsme européen ? Pierre Bouretz livre, dans «Israël en Europe», quelques réflexions sur la modernité juive en soulignant surtout «les pièges, les illusions et les dilemmes d'une vie juive en Europe ou selon son modèle» (p. 186). À la pensée de Franz Rosenzweig sur la «dissimilation», sorte de métaphysique de la diaspora, répond celle de Léo Strauss sur le rôle dialectique du sionisme : selon Bouretz, «ce n'est pas seulement une réponse aux persécutions, à l'exclusion et au mépris, mais aussi une révolte contre la manière dont les Lumières modernes avaient conçu l'émancipation des Juifs» (p. 183). Si les générations antérieures avaient dû choisir entre leur judaïsme et une Europe libérale (qui allait se révéler totalitaire et antisémite), le sionisme offrait désormais la perspective de pouvoir assumer et son judaïsme et son humanisme dans «quelque chose qui ressemblerait à un bout d'Europe hors de l'Europe» (p. 185). On sait, hélas, que ce projet a connu ses propres pièges et désillusions, indissociables de l'histoire européenne.

«Quel avenir pour les Juifs et le judaïsme en Europe ?», se demandent alors David Banon et François Garaï dans une réflexion menée à deux voix. Rabbin de la communauté libérale à Genève, F. Garaï plaide avant tout pour une reconnaissance de la diversité des expressions de la foi juive : allusion entre autres à un difficile débat mené actuellement parmi les Juifs de Suisse eux-mêmes. Pour D. Banon, «le judaïsme aura peut-être un avenir en Europe lorsque les institutions académiques œuvreront pour sa diffusion ; lorsqu'elles le considéreront comme constitutif de l'identité européenne ; lorsqu'elles renoueront avec l'idéal de la Renaissance qui a été à l'origine de la création, dans plusieurs pays de ce continent, de collèges des trois langues comme celui de Paris, «la noble et trilingue académie» devenue plus tard le Collège de France ; lorsqu'elles donneront à cette civilisation antique que les nazis ont voulu éradiquer la place qui lui revient dans l'Académie ; lorsqu'elles permettront que s'instaure l'«échange des mémoires» et du «pardon» qui donnent la possibilité de raconter autrement les événements fondateurs de notre histoire commune» (p. 193-194). On acquiesce volontiers – et on se met à réfléchir...

Quelques réflexions critiques

Chacun le sait, toute recherche historique affronte la difficulté d'une triple exigence : comment délimiter une problématique sur les plans chronologique, géographique et topique ? Qui a dû y faire face sait que les réponses à cette

question ne peuvent jamais éviter tout arbitraire et conditionnent forcément les résultats de l'enquête. La difficulté augmente lorsque la recherche historique est envisagée comme un «travail de mémoire», c'est-à-dire avec un souci clairement affiché de former, modeler, voire modifier celle-ci. C'est, nous l'avons vu, un des objectifs du livre ici recensé, du moins de son éditeur. Qu'il me soit donc permis de m'interroger brièvement, à la lumière des observations d'Esther Benbassa citées en exergue et qui concluent l'ouvrage, sur les conséquences que certains choix opérés ici peuvent avoir pour notre perception de l'Europe et des Juifs.

Première surprise, lorsque P. Gisel revendique Jérusalem, à côté d'Athènes et de Rome, pour l'origine de l'Europe et de l'Occident (p. 9). Jérusalem européenne ou occidentale ? Ce qui pourrait aujourd'hui devenir réalité n'est pour l'histoire qu'un mirage de l'esprit, exclusivement chrétien depuis l'œuvre de Luc. L'auteur fait allusion, à la suite de Rémi Brague², au théorème d'une «identité excentrique» et «secondaire», qui s'appliquerait déjà à la civilisation romaine par rapport à la grecque. Mais peut-on évoquer Jérusalem dans ce contexte sans mentionner, ne serait-ce qu'en passant, l'histoire des croisades, qui d'une part modifièrent profondément le rapport de l'Europe chrétienne à ses origines «orientales» et de l'autre continuèrent de blesser la mémoire – musulmane, juive et chrétienne – jusqu'à nos jours ? S'agissant de travail sur la mémoire, je regrette un peu que l'on n'ait pas poussé l'enquête plus loin : quelle place occupait Jérusalem, redevenue lointaine, excentrique et extraterritoriale depuis l'exclusion de l'islam hors des limites de l'Europe, comme centre imaginaire pour l'Europe et ses Juifs durant les siècles ici étudiés ?³

Deuxième sujet d'interrogation : les limites chronologiques imposées au programme, résolument tourné vers la Renaissance et les temps modernes. Le choix d'entrer en matière en 1492 peut sans doute se défendre ; ce qui est sûr, c'est qu'il produit un effet dramatique indéniable puisque le lecteur se trouve d'emblée face à une partie de l'Europe qui se voulait sans Juifs. Or, ce qui se passe alors en Espagne n'aurait pas pu se passer de la même manière partout. Aussi n'aurait-il pas été inutile de préciser dans quel sens on peut parler d'une Europe en regard du XV^e siècle. Sans entrer dans le débat des spécialistes, rappelons que pour Jacques Le Goff⁴ et bien d'autres, l'Europe ne peut pas être comprise sans son Moyen Âge. La mémoire des trois religions du Livre conserve de cette époque l'idée d'une grande créativité intellectuelle dans une émulation et une compétition mutuelles. Gisel a tout aussi raison de noter que «l'Europe est le fruit d'une cristallisation qui s'opère au cœur de l'Antiquité tardive», qu'elle «se noue au gré de la reprise de gnoses diverses et de religions venues d'ailleurs» et qu'elle «présente une figure moins homogène

² R. BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Paris, Critérion, 1992.

³ Voir par exemple E. BERRIOT-SALVADORE (éd.), *Le mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1995.

⁴ J. LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ? Essai*, Paris, Seuil, 2003.

qu'originairement plurielle» (p. 9-10). À plus forte raison, il est sûr que l'islam ne trouve pas sa place, sinon comme l'envahisseur de jadis ou l'anti-civilisation d'aujourd'hui, dans une histoire envisagée à partir de 1492 et à laquelle on impose les limites géographiques de l'Espagne et de Byzance. N'est-ce pas précisément ce que E. Benbassa reproche aux «croyances confuses» de l'Occident ?

Ma troisième interrogation concerne le parcours géographique que le livre entreprend parallèlement au déplacement chronologique : entamé à partir du littoral méditerranéen, il nous emmène rapidement vers l'Allemagne, la France, la Hollande... Il est vrai que l'histoire de l'Europe, depuis l'Antiquité tardive jusqu'aux temps modernes, donne à voir une extraordinaire extension des réseaux de communication économique et intellectuelle, à partir du bassin méditerranéen vers le nord des Alpes. Il est vrai aussi que ce même nord, à partir du XVI^e siècle, semble vouloir se mettre à fonctionner pour lui-même, une fois la rupture de la Réforme consommée et grâce aux territoires d'outre-mer. Une partie de la Méditerranée se trouvait alors marginalisée. Mais l'historien de la mémoire n'est pas tenu de suivre ce déplacement de manière trop exclusive. Les réseaux méditerranéens ne continuèrent-ils pas à opérer durant la Renaissance et l'époque des Lumières en apportant constamment leur propre part au savoir européen ? Aussi aurait-on souhaité apprendre davantage, à la suite de l'article de Jean-Christophe Attias, sur l'histoire des Juifs d'Italie, qui devinrent européens tout en restant pleinement méditerranéens, ou encore des Juifs qui habitaient l'est et le sud-est du continent.

À l'heure où la Turquie frappe à la porte de l'Europe communautaire, où la thèse du *clash of civilizations* pèse lourdement sur la politique internationale et les discours religieux et où les replis communautaristes défient considérablement une Europe en mutation, évacuer d'emblée l'islam et les musulmans d'une histoire religieuse et intellectuelle à laquelle ils avaient été (et resteront !) intimement liés me semble une erreur stratégique – a fortiori si l'on souscrit à l'idée de Gisel que le travail de mémoire doit prendre en compte les exigences du présent. Riche en renseignements mais un peu partiel (pour ne pas dire partial), le parcours présenté ici demanderait donc à être complété par un autre qui retracerait l'histoire des Juifs en Méditerranée, voire en terre d'islam. Je suis convaincu que nous apprendrons encore davantage sur «L'Europe et les Juifs» si nous reconnaissons que ces derniers n'appartinrent jamais exclusivement à la première.

Peut-être est-ce la synopse des deux histoires qui augurera de la création d'une «noble académie» où seront alors enseignées non pas trois, mais quatre langues : entre l'Europe antique et l'Europe moderne, on ne saurait faire l'économie du nécessaire trait d'union que sont l'arabe et le Moyen Âge. Sûr que l'Europe et les Juifs y gagneront.